



elaborazione grafica di Norma Tassoni

Novità febbraio 2009



Mario Ajazzi Mancini

A Nord del futuro

Scrittore intorno a Paul Celan
"Biblioteca Clinamen", 14
pp. 124, € 14,80

La poésie ne s'impose plus, elle s'expose. L'annotazione, nella lingua del paese che l'aveva ospitato, chiude l'ultima cartella di poesie preparata da Celan, poco prima di scomparire nelle acque della Senna, alla fine del mese di aprile nel 1970. Pare mostrare, in modo pressoché conclusivo, l'ordinamento segreto che ne sorregge l'opera mirabile, tanto più enigmatica, ed illeggibile, quanto più, potremmo dire, innocente. Candore di una intimità che si esibisce senza condizioni, rivelando la propria continua disappartenenza, l'agonia di uno spossamento che l'affida all'altro: «sono te, quando io sono io».

Le scritture del presente volume, per lo più esperienze di traduzione, raccolgono il transito di questo *io* che si cerca in altrui, così come una lingua, una parola cerca se stessa nella stra-

niera. Scritture che rispondono, interrogandola, all'esposizione sanguinante del poema, nelle figure della malinconia, della *ultimità*, di quell'unica volta che la traduzione concede all'incontro, tanto desiderato da restare, nella sua essenza, sconosciuto e segreto, racchiuso in un incontornabile «nord del futuro».



Giuseppe Panella

Pier Paolo Pasolini

Il cinema come forma della letteratura

"Biblioteca Clinamen", 15
pp. 132, € 15,40

Nonostante la pubblicazione di molti studi e monografie su Pasolini, la ricostruzione del suo itinerario stilistico e umano è ben lungi dall'essere terminata. L'approdo di Pasolini al cinema è stato solitamente letto a due diversi livelli di comprensione: da un lato, come pura e semplice continuazione del suo percorso di scrittore e di narratore e, dall'altro, come una parentesi che, una volta aperta, non è stata poi mai più richiusa.

Questo libro, invece, cerca di dimostrare, attraverso un intenso e accanito scandaglio delle opere letterarie e cinematografiche del poeta di Casarsa, come il cinema rappresenti la prosecuzione in termini narrativi e poetici della sua ricerca linguistica e del suo sforzo di mostrare, attraverso l'uso della poesia, le possibilità ancora offerte alla scrittura in lingua italiana. Si passa, quindi, dal film di esordio, *Accattone* (1961), che segue quasi direttamente al flop narrativo di *Una vita violenta* (1959), alla ricostruzione di alcuni tra i suoi film più significativi: dagli ancora poco noti *Appunti per un'Orestide africana* (letto in sincronia con la sceneggiatura *Il padre selvaggio*), sino a *Teorema* (film e romanzo) e a *Medea*, quale espressione massima della riflessione del poeta friulano sull'essenza del mito. L'indagine si completa con due saggi dedicati rispettivamente alle teorie linguistiche di Pasolini e al tema del paesaggio nella produzione della poesia italiana del Novecento, i quali forniscono il senso delle straor-

dinarie potenzialità ancora nascoste nella produzione del poeta, del romanziere, del regista e dell'uomo di cultura.



Fernando Liggio

Papi scellerati

Pedofilia, omosessualità e crimini del clero cattolico
"Il diforano", 28
pp. 224, € 23,20

A muovere da una ricognizione minuziosa e attenta dell'immensa letteratura dedicata alla storia e alle figure del pontificato romano, dalle origini sino a Benedetto XVI, questo volume espone e puntualmente documenta come numerosi Papi non solo si siano resi direttamente responsabili di orrende atrocità, ma anche abbiano favorito azioni delittuose ed illegalità di ogni genere (un'ampia sezione è ad esempio dedicata alla vicenda IOR-Ambrosiano ed all'intreccio mafia-finanza-vaticano-politica). Più in generale il volume denuncia una strategia di potere, di dominio "temporale" e di asservimento delle coscienze che sotto molti riguardi è venuta determinandosi come vera e propria strategia criminale: dalle torture, ai roghi, alla "Santa Inquisizione", sino all'attuale sistema di "rimozione" ed "insabbiamento" di episodi indegni e odiosi di cui molti sacerdoti ed anche molti alti prelati si sono pesantemente macchiati: pedofilia e sfruttamento sessuale (ad esempio, il lungo silenzio della Chiesa di Roma sulle vicende che hanno visto in Italia protagonista don Lelio Cantini e negli USA gran parte del clero o, nei paesi del Terzo Mondo, molti "religiosi" inviati in missione). Nelle ricche appendici sono, infine, attentamente analizzate, anche alla luce delle acquisizioni proprie delle discipline psichiatriche e psicoanalitiche, le crescenti "pratiche sessuali" ascrivibili ad un settore non marginale del clero cattolico, come l'abnorme frequenza dell'omosessualità e, appunto, della pedofilia.

Le immagini di questa Newsletter, non inerenti ai volumi, sono dedicate al tema della città.



Andrea Sartini

L'esperienza del fuori

Linee di filosofia del Novecento

"Philosophia", 16

pp. 80, € 13,70

«L'esperienza non è reale che per colui che ci si perde, e colui che ci si perde non è più là per testimoniare della sua perdita», scrive Maurice Blanchot. E allora: che ne è dell'esperienza e che ne è della soggettività nell'epoca del controllo sulla sensibilità operato dalla società della sorveglianza, nel quadro di un discorso del potere in cui sembrano appunto perdersi tanto l'esperienza quanto la soggettività stesse?

Ma aldilà della società che sorveglia e del suo discorso c'è un qualcosa di più fondamentale che riguarda l'esperienza quale correlazione inavvicabile tra uomo e linguaggio, una correlazione che appare di per sé attraversata da ciò che è indicibile e da ciò che è intestimoniabile.

A quella domanda su esperienza, soggettività e linguaggio, sull'orizzonte della questione indicata da Blanchot, cerca appunto di rispondere questo libro, tramite una serie di riferimenti a domini disciplinari diversi: dall'estetica alla psicoanalisi, dall'antropologia filosofica alla critica letteraria. Il percorso qui delineato ha nel concetto di *fuori* (*dehors*) il suo centro, dal momento che è convinzione dell'autore che solo mettendosi sulle tracce di questo *fuori* sia possibile frequentare lo spazio esperienziale di una contemporaneità segnata dal primato dell'espropriazione di soggettività.



Fiorangela Oneroso

Nei giardini della letteratura

"Spiraculum", 5

pp. 242, € 26,50

La morfologia, il mito e la letteratura del giardino rappresentano l'oggetto

di questo libro. L'autrice prende in esame la funzione emozionale del giardino, inteso come concezione di una particolare forma di esistenza in cui entrano in giuoco non solo elementi estetici e "sapienziali", ma anche elementi che riguardano la dimensione del progetto umano nel mondo e della trasformazione del mondo. Il giardino, infatti, aldilà della sua "figura" irenica, tranquilla, appagante, è luogo di complessa inquietudine, momento proiettivo di una psiche che in esso rispecchia la propria connotazione di realtà antinomica. Il giardino – qui esemplificato e interpretato alla luce di alcuni capolavori della letteratura di tutti i tempi – appare come luogo di godimento ma anche di perturbamento, in virtù dei dati inestricabili del bene e del male, della vita e della morte, di quanto attiene all'etica e di quanto attiene all'estetica, resi espliciti dalla letteratura come fine intrinseco e costitutivo dell'esistenza.



copyright © by Editrice Clinamen

Dal catalogo



Bernardo Puleio

Il linguaggio dei corpi straziati

Potere e semantica del potere

nell'Italia del XVI secolo

introduzione di Giuseppe Panella

"Biblioteca Clinamen", 10

pp. 188, € 19

Il corpo straziato appartiene all'intera storia del genere umano, ne costituisce un paradigma antropologico.

Nell'*Iliade*, cioè nel testo che è quasi l'*incipit* della nostra civiltà, l'accanimento contro i corpi viene occultato sotto le più tranquillizzanti vesti dell'*eroismo*.

Il corpo scompare di fronte all'*eroico*

gesto dello strazio: allora e sempre. Sulla svalutazione del corpo si costruiscono la coercizione e la violenza *sacra*, il rigetto violento di ogni *de-vianza*.

Da questo punto di vista, l'indagine sull'Italia del XVI secolo rappresenta momento particolarmente significativo, una sorta di paradigma nel paradigma, il segno emblematico della transizione sociale verso la modernità.

Dal XVI secolo in poi, l'Italia, da terra colta ed intellettualmente vivace, diventa serva e ignorante, bigotta e conformista, ipocrita nei costumi e priva di capacità di invenzione e di spessore critico.

Al plurisecolare processo ideologico di svalutazione dei corpi, subentra, nel XVI secolo, la nuova funzionalizzazione semantica del corpo straziato, triste metafora di un paese oppresso da una concezione del potere sempre più assoluta, *religiosa*, in cui l'occhio vigile degli inquisitori di Stato e delle vestali dell'ortodossia cattolica schiaccia, come una inesorabile idra a due teste, la libertà di pensiero, carcerando e seviziando la materia.

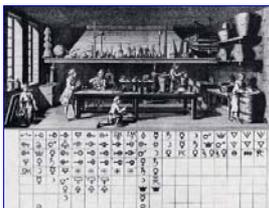
Questo libro è una documentata ricerca sui corpi straziati delle prostitute, degli omosessuali, delle streghe, delle popolazioni affamate, dei luterani, degli ebrei, degli atei, dei liberi pensatori, degli oppositori politici, nonché una vivace denuncia relativa all'uso politico della medicina, delle pesti, dei falsi idoli dell'onore, della stirpe, della divinità.

Nel tentativo di reprimere ogni *anormalità*, di controllare le libertà personali, il potere laico trova nella religione cattolica un valido strumento di repressione. Lo scontro tra fedi diverse servi, e ancora serve, da parafulmine per una società che, avendo esaurito le proprie risorse intellettuali e le proprie capacità critiche, elabora la mistificante ed omicida ideologia delle guerre di religione, ulteriore paradigma dello strazio dei corpi.



copyright © by Editrice Clinamen

abstract



Carlo Tamagnone L'Illuminismo e la rinascita dell'ateismo filosofico

Teologia, filosofia e scienza nella
cultura del Settecento

"Il diforano", 27

2 volumi indivisibili, pp. 1052, € 70

Del volume di Carlo Tamagnone riportiamo, di seguito, stralci della Prefazione.

[...] La filosofia atea registra, con l'avvento vittorioso del Cristianesimo, un occultamento totale che durerà almeno quindici secoli. L'ateismo filosofico ricomparirà, pallidamente e con modalità criptiche, nel XVII secolo, dispiegandosi in piena luce solamente nel XVIII nella rinnovata temperie dei Lumi, pur rimanendo una *visione del mondo* del tutto minoritaria, in un contesto filosofico dominato dalla teologia (monoteista, deista e panteista). Abbiamo così dovuto operare un salto temporale di circa diciotto secoli per mettere in luce una *sorta di abbraccio ideale dell'ateismo settecentesco con quello antico*. Un abbraccio che, a ben vedere, non è stato altro che una ripresa di premesse già poste e sviluppate dall'atomismo antico, riportate in luce dal pensiero libertino e nutrite poi di razionalismo meccanicistico e deterministico. Nel clima della cultura filosofica dell'Età dei Lumi appare tutta la contraddittorietà dei due opposti indirizzi ontologici dell'atomismo: deterministico quello che si rifà a **Democrito**, indeterministico quello che fa riferimento ad **Epicuro** [...] Il Settecento non è solamente il secolo della rinascita di un pensiero ateo, ma anche quello di un rinnovamento della cultura in generale, e persino di quella cristiana. La stessa virulenza con la quale un *integralismo cattolico revanscista*, reso efficacemente dalla prosa di **Chateaubriand**, andrà all'attacco della cultura illuministica (e in specie del materialismo) è segno evidente di come una "restaurazione culturale"

inizi già sotto **Bonaparte**, ed accompagni le operazioni tendenti ad annullare i tratti più significativi dell'Illuminismo [...] Dal momento che gli unici filosofi atei del Settecento sono francesi, sarà opportuno porre subito una domanda: «Perché la Francia?». **Perché in Francia, in uno dei paesi più religiosi d'Europa, ha potuto risorgere un ateismo che pareva sepolto nel lontano passato pagano della Grecia?** [...] Dal punto di vista strettamente filosofico due elementi appaiono importanti: il **sen-sismo** e il **meccanicismo**; di questo possiamo distinguere un indirizzo cartesiano (su basi metafisiche) ed uno newtoniano (su basi scientifiche). Dal punto di vista etico è importante l'onda lunga di un moralismo cinquecentesco e secentesco relativamente indipendente dalle trame convenzionali e tradizionali della precettistica cristiana, volto ad una ricerca tra i meandri inesplorati dell'animo umano che si rifaceva alla miglior cultura classica senza dimenticare **Sant'Agostino**. Sotto il profilo della cultura generale, i progressi scientifici e tecnologici spostano gli interessi culturali ed esistenziali dalla sfera del *sacro* a quella del *profano*, con un orizzonte conoscitivo del "fisico" che prende sempre più piede rispetto al "metafisico". **L'ateismo è al margine estremo di una rivolta ideale** contro l'arroganza di un potere religioso che, parallelamente a quello aristocratico e di concerto con esso, vede una graduale erosione dei propri privilegi, individuandone la causa in una montante incredulità e irreligiosità di origine intellettuale e demonica che spaventa. In realtà è proprio questa paura che scatena la nuova psicotica aggressività di un potere che vuole continuare a dominare e controllare le anime, così come il potere regale controlla i corpi. La croce e la spada, come sempre alleati nella storia, pagano nel Settecento francese lo scotto di una miopia e di un'arroganza ormai incompatibili con l'avanzata della cultura dei Lumi. Per quanto le nette periodizzazioni siano sempre discutibili e spesso forzate, proponiamo di assumere l'inizio dell'Illuminismo con la diffusione sul continente del *Saggio sull'intelletto umano* di **Locke** (1690), e la sua fine con la comparsa de *Il genio del cristianesimo* di **Chateaubriand** (1802) [...] Uno studio sull'Età dei Lumi pone problemi di periodizzazione notevoli ed i fenomeni culturali e

sociali presenti in un'area definita come quella francese si presentano molto complessi. Si aggiunga che la pur comprensibile enfaticizzazione del contesto francese, in relazione alla enorme portata storica della **Rivoluzione**, finisce per mettere in ombra il contesto britannico, ancor più determinante per la cultura illuministica. Quello che già nel secolo precedente aveva visto grandi novità culturali con **Bacone** e **Locke**, ed una rivoluzione sociale assai importante, iniziata nel 1649, cui era seguita la proclamazione della repubblica e la decapitazione del re Carlo I Stuart. La rivoluzione inglese (la *Gloriosa Rivoluzione*), un secolo e mezzo prima di quella francese,



aveva costituito il primo tentativo (riuscito) di delegittimare "l'elezione divina" di un monarca in un paese cristiano, e l'ascesa al potere di una classe politica "non-aristocratica" [...] La Rivoluzione continua a costituire un *topos* storiografico importante quanto problematico sia per la storia delle idee, sia per la psicologia delle folle, sia per la metodologia e la prassi politica: si è trattato di uno straordinario e irripetibile "laboratorio" sociologico. Le vette più nobili e le derive più ignobili sono presenti nei comportamenti dei suoi protagonisti: alcuni per scelta, altri per elezione, altri casualmente coinvolti nei fatti di quella straordinaria temperie [...] L'Età dei Lumi rivela due elementi di sviluppo: l'elemento gnoseologico e quello etico; da questo deriva quello politico. Rimane tuttavia la domanda: «Ma, in definitiva, che cos'è l'Illuminismo?». Per i più è un "fatto", per molti una "situazione", per altri un "processo".

Tra questi ultimi spiccano due personaggi di diverso peso, **Mendelssohn** e **Kant**, ma le cui opinioni coincidono in termini diagnostici se non prognostici [...] **Marx**, com'è noto, pensava che la Rivoluzione Francese fosse nata "dal basso" contro un potere "dall'alto", ma che essa fosse anche stata il terreno di coltura per l'ascesa della borghesia e il suo futuro (e infausto) dominio. Da ciò il suo volersi accuratamente distinguere da quelli che chiamava «gli illuministi tedeschi dell'anno 1842», gli hegeliani liberali e "deviati" come **Bruno Bauer**, contrari al comunismo e al





suo comunitarismo universalistico e solidaristico [...] Marx pensa che l'unico criterio notevole (e negativo) introdotto dalla cultura

illuministica sia stato, in sostanza, quello della utilizzazione-consumazione. Sta scritto ne *L'ideologia tedesca*: «Il rapporto dell' "utilizzazione", che nell'associazione deve essere l'unica relazione tra gli individui, torna ad essere subito parafrasato e trasformato nella reciproca "consumazione"». È lo «sfruttamento reciproco sviluppato sino alla sazietà dal **Bentham**» [...] *La cultura illuministica e la Rivoluzione rappresentano un binomio che appare storicamente coeso, ma le cui connessioni in termini di causa/effetto non sono affatto scontate, come appare spesso nella manualistica più vieta* [...] Il Settecento vede accentuarsi notevolmente la critica del "principio di autorità" e della conoscenza "fissa", tipici della fede cristiana ortodossa. E tuttavia, proprio perché nel Seicento erano già apparse interpretazioni "alternative" del credo cristiano il Credo stesso si rafforza in senso acritico per "far argine". Nel momento in cui la discussione si incentra sui dettagli (cosa che era già avvenuta nei primi secoli del Cristianesimo) la fede è rafforzata nel "fondamento" ideologico, ed è ciò che è avvenuto anche nel '700 [...] È proprio nel Settecento che il termine *ideologia* nasce nel senso "letterale", poiché, etimologicamente il suo autentico significato è *studio dell'idea* ed è posto da **Destutt de Tracy** e poi accolto dagli altri *idéologues*. Il problema nominalistico che nasce, quindi, è quello di conciliare l'aggettivo "ideologico" in senso corrente con quello storico, poiché il suo significato negativo nasce con **Napoleone** che lo accomuna ad "astratto" ed è ribadito da **Marx** nel senso di "dogmatico". La conclusione è che il termine *ideologia* ha finito per connotare un atteggiamento astratto dalla sfera del reale, ma anche acritico e aprioristico. È questa la ragione per cui siamo stati più volte tentati di proporre la sostituzione del termine *ideologia* (studio dell'idea) con quello più proprio e coerente di *ideonomia* (norma basata sull'idea), rinunciandoci sempre per questioni di comprensibilità. Il termine *ideologia*, infatti, per quanto etimologicamente scorretto,

ha preso così piede e ha così pervaso ogni realtà culturale che è difficile sbarazzarsene, col grosso rischio che parlando *ideonomia* e di *ideonomico* nessuno ci capirebbe. Abbiamo ceduto così anche noi agli arbitri convenzionali del linguaggio, dimenticandoci per un istante, e colpevolmente, delle evidenti mistificazioni di coloro che lo sacralizzano facendone una "struttura originaria" dell'essere [...] Approderemo al tema che dà titolo al presente lavoro, l'ateismo filosofico nell'Illuminismo, attraverso una triplice contestualizzazione: 1. il contesto politico e socio-economico settecentesco; 2. lo scenario culturale generale; 3. quello teologico. La ricomparsa di un pensiero ateo, dopo ben 2200 anni dal suo apparire in ambito greco-ionico nel VI sec. a. C., vede dietro di sé un vuoto di quasi duemila dominati dalla teologia; platonico-aristotelica prima e cristiana poi. Esse sono connesse in un abbraccio ideologico in cui la prima è diventata devota ancella della seconda e sua manutritrice razionalistica, salvo poi battere, in un rigurgito di autonomia teologica, la strada panteistica del "nuovo" idealismo tedesco. Un'ultima precisazione circa il fatto che la religione non coincide affatto con la teologia, come spesso si pensa. La religione (la teologia culturale) è solo una delle due forme della teologia, l'altra è la metafisica, la *teologia filosofale*. La teologia è "scienza di Dio" e in quanto tale concerne tutte le forme gnoseologiche che hanno come fine primario quello di ratificare, o "dimostrare", con strumenti logico-dialettici l'esistenza del divino (ovvero del metafisico) prescindendo totalmente dalla sfera del fisico, o trattandolo come aspetto inferiore o deietto dell'essere. La religione è "teologia culturale" perché le sue operazioni analitiche e dottrinarie concernono la divinità nel suo porsi come "oggetto di adorazione" e "di culto", a differenza della "teologia filosofale" (la metafisica) per la quale il divino si pone come "fondamento e principio" di ogni conoscenza. Se per questa, quindi, l'aspetto gnoseologico in senso razionalistico e deduttivistico è fondamentale, per quella culturale (la religione) esso ha soltanto carattere probatorio od ermeneutico. La teologia filosofale opera sotto molti aspetti come la



filosofia, ma con una differenza fondamentale e dirimente, che la filosofalità si basa esclusivamente sul "pensato", mentre la filosoficità assume come punto di partenza il "dato" che il pensiero scientifico le mette a disposizione come "materia prima" del pensiero stesso.

abstract



Canone Deleuze

La storia della filosofia come divenire del pensiero

a cura di **Manlio Iofrida, Francesco Cerrato e Andrea Spreafico**

"Philosophia", 15
pp. 166, € 18

Il volume contiene scritti di **Manlio Iofrida, Ivano Gorzannelli, Cristina Paoletti, Andrea Spreafico, Sandro Palazzo, Francesco Cerrato, Franco Farinelli, Giuseppe Bianco, Silvia Rodeschini, Alment Muho, Diego Melegari**

Riportiamo, di seguito, passi della *Premessa dei Curatori*.

Il linguaggio con il quale si legge e si interpreta il pensiero di Deleuze è spesso quello esclusivo della sua collaborazione con **Felix Guattari**. Rizzoma, divenire molteplici, piano d'immanenza sono tutti concetti che si sviluppano nei testi scritti con lo psicoanalista. Questa prospettiva analitica, però, nasconde l'azzeramento della distanza tra i due autori (da cui l'ingiusta considerazione di Guattari come figura secondaria). Tale tendenza interpretativa è stata funzionale all'istituzione di un'analisi apologetica e spesso partigiana, che si è sviluppata a partire da una ricostruzione del pensiero deleuziano fondata sull'uso esclusivo di termini espunti dai testi, considerati privi di contraddizioni e di sviluppo interno. In questo modo, la filosofia di Deleuze è stata considerata come un bronzo ed omogeneo tutt'uno (sinistramente coerente alla più vetu-

sta e banale immagine della produzione del Genio), a discapito di una comprensione più complessa del ruolo giocato dai singoli interventi nei



diversi dibattiti nei quali si sono inseriti. È nostra convinzione, invece, che la specificità dei singoli scritti debba essere studiata facendo riferimento,

per lo meno, a tre linee di partizione: i testi redatti insieme a **Guattari**, i testi tematici e le monografie. Tra queste ultime, ci sembra che non sia indifferente, benché ancora non specificatamente approfondita, l'analisi delle opere aventi come tema il confronto con i pensatori della tradizione. **Deleuze ha sempre pensato e ripensato i temi principali della propria riflessione attraverso il confronto con i filosofi del passato**; ha continuamente cercato di instaurare con autori importanti della tradizione (Hume, Nietzsche, Bergson, Kant, Leibniz e Spinoza) un discorso libero indiretto, volto a mettere in discussione una visione rigidamente continuista della storia del pensiero. Attraverso lo studio di diverse esperienze filosofiche che sono apparse particolarmente ricche di contraddizioni, egli ha svolto una vera e propria offensiva critica nei confronti della storia della filosofia. Ha composto un arcipelago di personalità filosofiche che non hanno in comune dei rapporti di filiazione o di influenza, ma che hanno condiviso una comune attitudine filosofica che le ha poste, almeno allo sguardo deleuziano, in posizione antagonista rispetto alla tradizione, accusata (da **Platone ad Hegel**) di aver sempre avuto come finalità intrinseca la riduzione del molteplice dell'esistente all'unità della ragione dominante. Riflettere su **Hume** o su **Spinoza** ha così significato sforzarsi di dissipare i confini tra la propria opera e gli scritti altrui, mettendo in discussione non solo gerarchie e successioni consolidate, ma l'idea stessa di proprietà delle forme concettuali.

Tale radicale eterodossia di Deleuze storico del pensiero filosofico espone però lo studioso di oggi ad un duplice rischio, sul quale sarà opportuno essere avvertiti in via preliminare. Da un lato, si potrebbe rifiutare completamente il tentativo deleuziano, riabilitando la dignità e l'utilità del metodo storico. Ciò significherebbe criticare gli scritti su Spinoza o Hume come ingenui, come forme di appro-

priazione indebita, riabilitando in questo modo la storia della filosofia come indispensabile elucidazione del passato, premessa necessaria ad ogni fondata interpretazione del presente. Oppure, si potrebbe salutare l'eterodossia deleuziana come l'alba di una nuova pratica filosofica, finalmente libera dalla sterile erudizione, interamente votata, selvaggia e scalza, alla produzione di idee nuove, intese come frontiere concettuali, cui spetta di aprire lo spazio del possibile. **Entrambe queste posizioni** presuppongono l'assoluta neutralità del punto di vista strettamente filosofico il quale, sia nel momento in cui opera una ricostruzione continuista (per cui è possibile definire uno sviluppo, magari contraddittorio, ma coerente della storia della filosofia), sia quando recide il problema della storicizzazione, non fa che perpetuare il proprio elitismo, allontanando da sé il tema dell'oggettivazione dell'attività filosofica. **Per evitare entrambi i pericoli**, sarà necessario ampliare la comprensione della filosofia deleuziana, interrogando in primo luogo le condizioni culturali, e poi politiche e sociali, nelle quali si è prodotta. Ciò significa azzardare il metodo storico contro lo stesso Deleuze, studiando i presupposti culturali e/o sociali dei lavori su **Spinoza** su **Hume** o **Nietzsche**. È questa la prospettiva secondo la quale a Bologna, il 9 e 10 Dicembre 2007, vari ricercatori, la più parte giovani, alcuni meno giovani, si sono incontrati e confrontati sugli studi storici di Deleuze. Nel momento in cui vedono la luce gli atti di queste giornate di studio e di intensa discussione, vorremmo sottolineare che pensiamo questa come una tappa, parziale ma, speriamo, significativa, non solo per approfondire lo sviluppo storico e l'attualità della riflessione deleuziana, ma anche per interrogarsi sul significato e sulle prospettive odierne di quella disciplina (la storia della filosofia) contro la quale Deleuze ha così accanitamente lottato.

La città dei contenitori
disegno di Ermal Bezhani

Dal catalogo



Leandro Castellani Mistero Majorana

L'ultima verità
"Il diforàno", 18
pp. 96, € 11,90

Ettore Majorana, a soli 31 anni professore di fisica all'Università di Napoli, scompare misteriosamente il 28 marzo 1938.

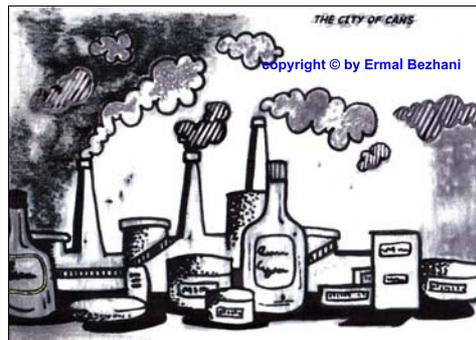
Lo vedono per l'ultima volta sulla nave che da Palermo conduce a Napoli.

E comincia la ridda delle congetture. Suicida? Scomparso in mare? Rapito da potenze straniere? Fuggito lontano dall'Italia? Rifugiato in un convento? Nell'*affaire* sono implicati scienziati, uomini politici, militari ...

Enrico Fermi, suo maestro ed amico, ha sempre considerato Majorana «un genio come Galileo e Newton»: perché allora Ettore si è sempre rifiutato di pubblicare le sue teorie?

Il mistero Majorana s'infittisce, emergono interrogativi che forse trovano una parziale spiegazione nella vita del giovane fisico prima della sua scomparsa.

Questo libro, alla luce di una suggestiva inchiesta sui fatti e di numerosissime testimonianze, attinte dalla pubblicistica ma più spesso raccolte direttamente dall'autore, tenta una parola "definitiva", l'ultima verità sul caso più inquietante nel rapporto tra scienza e politica nell'età della civiltà atomica.



abstract



Daniela Federici, Fabrizio Rizzi, Lisa Tomaselli
Senso di responsabilità e relazione psicoterapeutica
"interna/mente", 3
pp. 110, € 14

Dal volume riportiamo stralci del contributo di Fabrizio Rizzi, *Per non finire come i "pharmakoi"*.

[...] **Responsabilità legale e responsabilità morale non sono certo opposti ma nemmeno sinonimi.** L'una non coincide con l'altra e la prima non si tira dietro automaticamente la seconda: può accadere che un curante – o una qualsiasi persona – non sia giuridicamente responsabile ma si senta tale emotivamente. E viceversa (anche se, si spera, in un numero di casi assai più limitato). La responsabilità descritta in termini strettamente legali parla con quel linguaggio freddo, impersonale ed a volte così astrattamente sottile (come l'**Azzeccagarbugli del Manzoni**) che è proprio del discorso giuridico. Mentre il vissuto della responsabilità parla nel linguaggio caldo delle emozioni. Ma forse è bene che a volte un linguaggio freddo stemperi quello caldo, che la ragione raffreddi l'emozione: perché talvolta capita anche – per quanto possa sembrare assurdo – che ci sia il desiderio, a volte perfino il bisogno, di provare il senso di colpa. E non solo quello di scansarlo a tutti i costi. Se pensiamo ad un curante sanitario, ed in particolare ad uno psicoterapeuta (in un ambito professionale dove l'accertamento delle responsabilità di *malpractice* e degli errori del terapeuta è, per motivi comprensibili anche ai profani, piuttosto arduo e facilmente passibile di mistificazione) vediamo che il curatore d'anime ha responsabilità giuridiche a vari livelli: sia di legge generale (il codice civile e penale) ma anche di codici deontologici specifici (relativi alla professione di psicologo o di medi-

co). Senza nulla togliere alla loro necessità sociale, bisogna ammettere che le leggi generali ed i regolamenti deontologici arrivano ad essere significativi solo fino ad un certo punto [...] I testi normativi sono codificati, generali e valgono *erga omnes*. Ma se andiamo sul piano individuale, della responsabilità soggettivamente percepita, troveremo che ogni terapeuta ha una sua personale modalità di vivere il senso di responsabilità, con grandi differenze tra colleghi. E, talvolta, anche qualche differenza non minimale nello stesso terapeuta, che può sentirsi responsabile verso qualche paziente più che nei confronti di altri. Possiamo quindi dire che il senso di responsabilità si declina e si configura non solo in un gioco interno all'emotività del soggetto terapeuta ed alla storia della sua carriera professionale, ma anche interno alle specifiche dinamiche che si creano tra curanti e curati. Può anche capitare che per qualcuno di questi ultimi la principale unità di misura dell'impegno del proprio terapeuta sia solo o soprattutto il senso di responsabilità da lui mostrato. Valutato però con criteri e parametri che possono prendere forme particolari: come ad esempio considerare davvero responsabile uno psicoterapeuta a cui si può telefonare a casa anche alle tre di notte (non solo gli psicoterapeuti ma anche i medici di base ed i pediatri sono piuttosto esperti su questo tipo di convinzione presente in alcuni dei loro assistiti). Del resto **l'etimologia stessa della parola responsabilità trae origine dal termine latino *responsus*, laddove il rispondere allude ad una domanda**, ad un interrogativo e, soprattutto, ad un'aspettativa. Il responsabile è quindi qualcuno che deve rispondere a colui che attende tale risposta. Si crea così un vincolo che è sia esterno (sociale, di ruolo) ma anche interno a colui che è e/o si sente responsabile in quanto chiamato a rispondere [...] Come ben sanno i giuristi ma anche gli psicologi e gli psichiatri forensi (in particolare quando vengono interrogati sulla capacità di intendere e volere di un imputato), il concetto giuridico di responsabilità è strettamente connesso a quello di libertà della persona: libertà nel doppio significato sia di assenza di costrizioni esterne ma anche di interna capacità di determinarsi secondo una scelta autonoma. Se parliamo più specificamente di senso di responsabilità (quindi di un vissuto

soggettivo), dobbiamo innanzitutto riferirci inevitabilmente agli studi che si sono occupati dell'ontogenesi di questa nozione all'interno dello sviluppo psichico – sia cognitivo che affettivo – dell'essere umano. È stato **Piaget** il primo a mostrarci come nel bambino il senso di responsabilità si sviluppi da prime forme rudimentali in cui egli non è in grado di valutare un'azione sulla base dell'intenzione che l'ha promossa ma solo sulle conseguenze che essa ha prodotto. Per approdare poi gradualmente ad una percezione interna per cui la colpa non è solo paura della ritorsione o della punizione esterna, ma anche (e soprattutto) un vissuto e un ragionamento interno, che si configura come pensiero morale: non si rubano i soldi dalla borsetta della mamma non solo e non tanto perché così si rischiano sonori sculaccioni, ma soprattutto perché rubare è di per sé sbagliato e non lo si deve fare. Parallelamente agli studi piagetiani e **cognitivisti** in senso lato, la **psicoanalisi** ha studiato i rapporti emotivamente significativi e profondi tra il senso di responsabilità ed il vissuto della colpa. Con le necessarie distinzioni tra colpa patologica (spesso messa in connessione con l'eziopatogenesi di certi disturbi depressivi) e colpa intesa come vissuto normale e sano, che ha cioè a che fare con una adeguata percezione di sé, dell'altro e delle relazioni interpersonali. La teoria e la clinica psicoanalitica hanno poi anche approfondito le differenze tra **colpa** e **vergogna** narcisistica e tra istanze psichiche affini ma non identiche come il Super Io e l'Ideale dell'Io. Ed ha cercato di chiarire il ruolo dei meccanismi di riparazione della colpa: **Freud** stesso parlava di un senso creativo della colpa, intendendo con ciò quella colpa che non nasce solo dalla paura della punizione, ma soprattutto dal dispiacere per il danno recato e dal desiderio di ripararlo in qualche modo. Più recentemente è stata poi la **teoria dell'attaccamento** a darci degli elementi di comprensione ancora maggiore, utili soprattutto per capire come si possa giocare la questione della responsabilità nelle relazioni di accudimento e cura, che comprendono non solo quelle genitoriali ma anche, per molti versi, quelle terapeutiche e le psicoterapeutiche in particolare. Se dunque bisogna essere intellettivamente ed



affettivamente abbastanza adulti per sentirsi responsabili in prima persona (come ci hanno spiegato **Piaget** e i **cognitivisti**), se è necessario aver vissuto ed elaborato il normale senso di colpa per cercare un modo costruttivo di riparare ad esso (come ci ha spiegato **Freud** e la **psicoanalisi**), è però soprattutto attraverso la relazione ed il normale bisogno di un legame interpersonale che dobbiamo leggere e capire il senso della responsabilità. L'originario **schema metapsicologico** freudiano (assai semplificato e troppo biologicisticamente definito nelle sue articolazioni Es-Io-Superio) è oggi superato perché troppo riduttiva era la nozione di "scarica pulsionale", cioè di un mero desiderio di appagamento degli istinti da adattarsi con la necessità di compromessi accettabili tra l'inconscio e la realtà. Oggi sappiamo che tra i bisogni primari dell'essere umano c'è anche (ed anzi forse soprattutto) quello del legame, della relazione e del prendersi cura della propria specie, se non altro per preservarla dall'estinzione. Il senso di responsabilità, quindi, ha a che fare soprattutto con un legame emotivo, con il tenere conto di chi ci sta di fronte, con le capacità di identificazione e rispecchiamento nei bisogni e negli stati emotivi dell'altro: aspetti che vengono confermati anche dalle os-



servazioni oggi possibili nel campo delle **neuroscienze** (come è avvenuto nella definizione dei cosiddetti **neuroni-specchio**). Il sentirsi responsabili all'interno di una relazione emotivamente significativa com'è quella psicoterapeutica (ma non solo questa, ovviamente) è dunque fortemente legato alle reciproche (da entrambi i poli) possibilità di sentirsi dentro un legame di attaccamento, di condivisione, cura e manutenzione del legame stesso. I legami di attaccamento – come ci hanno illustrato gli studiosi che vi si sono dedicati, a partire da **John Bowlby** – possono essere più o meno funzionali, più o meno alterati e condizionati da fattori traumatici tali da averne storicamente condizionato lo sviluppo, determinando direzioni evolutive che designano certi stili di attaccamento piuttosto che altri. Ed anche nelle relazioni psicoterapeutiche possono crearsi legami di attaccamento disfunzionali ed invischianti, che spetta al curante capire e cercare di modificare.

Dal catalogo



Oswaldo De Benedittis La mia guerra d'Africa

"Il diforàno", 14
pp. 115, € 11,90

La campagna d'Etiopia, voluta nel 1935 da Benito Mussolini, fa da sfondo agli eventi narrati in questo volume. Si tratta della "microstoria" di un giovane carabiniere italiano, inviato con compiti di polizia nel Corno d'Africa, il quale racconta, con lo stile diretto del diario, i limiti politici dell'impresa fascista: disorganizzazione, corruzione, inutili crudeltà. L'autore ci narra le vicende del suo drappello di Carabinieri che, insieme ad una divisione di Alpini, attraversa, a dorso di mulo, in lunghe marce estenuanti, l'intero Acrocoro etiopico. È la storia di uomini, donne e di animali accomunati dalla ricerca di luoghi in cui vivere, ma soprattutto sopravvivere, trascinati e spesso soggiogati dalla crudeltà della natura e delle circostanze. Ma è anche la denuncia del degrado morale delle popolazioni locali e delle truppe italiane travolte dalla guerra: la prostituzione infantile, le mogli-bambine, la compravendita di corpi e di menti innocenti. In queste pagine si raffigura il quadro di quei giovani italiani che preferirono la guerra piuttosto che sottomettersi ad un destino di duro lavoro in un'Italia ancora in larga misura rurale e che poco pareva offrire ai loro sogni. Di qui il desiderio di fuga e di avventura che in questo diario trova riscontro nella descrizione di quel paese, bello e immenso, e di quelle popolazioni fiere, con i loro tratti fisici, le antiche tradizioni, gli usi e la vita quotidiana. Ed è questo, forse, uno degli aspetti più originali e inaspettati del libro: lo stupore e il fascino che i paesaggi dell'Etiopia esercitarono sul giovane carabiniere e che oggi possono esercitare sul lettore che ripercorra con lui quel viaggio. Le vicende storiche del periodo ven-

gono narrate con una sottile e costante ironia che non risparmia il Regime fascista e i suoi generali, in particolare la figura di Rodolfo Graziani, il "grande gitano", e che contribuisce a fornire un'immagine realistica dell'ultima impresa coloniale italiana.

Andrea Tortoreto

La filosofia di Aldo Capitini Dalla compresenza alla società aperta

"Il diforàno", 15
pp. 180, € 17,90

Giovanni Calabresi

Organizzazione del consenso e teoria dei partiti

"Biblioteca Clinamen", 6
pp. 87, € 12,90

Liviano Cerrl

Al modo del gabbiano

romanzo
"Ogmios", 22
pp. 125, € 12,40

Giuseppe Panella

Giovanni Spena

Il lascito Foucault

introduzione di Remo Bodei
"Philosophia", 11
pp. 150, € 14,90

Paolo Landi

Idee per una teoria dell'esperienza

"Philosophia", 7
pp. 179, € 17,80

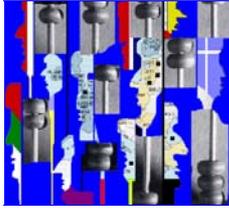
Barbara Signori

Sperare contro speranza

Saggio su Walter Benjamin
introduzione di Sergio Vitale
"Il diforàno", 17
pp. 114, € 12,80



abstract



Aldo Zanca

Pensare l'Europa

Una difficile integrazione
"Biblioteca Clinamen", 13
pp. 114, € 14,50

Dal volume di Aldo Zanca riportiamo stralci del terzo capitolo, *Occidente e Islam. Un dialogo (molto) difficile.*

In considerazione del grande e crescente numero di immigrati di religione musulmana (13 milioni, pari al 3,5% della popolazione complessiva della UE [...]) e delle trattative non ufficialmente interrotte per l'ammissione della Turchia, il rapporto tra UE e Islam è di stretta attualità. Il problema è reso estremamente delicato e complesso dal fatto che la **minaccia terroristica, nelle sue forme internazionali e con il suo potenziale destabilizzante, è di marca esclusivamente islamica**, nonché dal fatto che un buon numero di paesi a regime islamico costituiscono più o meno scopertamente retrovie del terrorismo oppure ospitano al loro interno consistenti correnti politiche e/o militari che teorizzano e/o praticano il terrorismo. Anche volendo, se fosse possibile, mettere tra parentesi il terrorismo, il terreno di incontro tra i paesi occidentali e i paesi di cultura islamica appare drasticamente ridotto e poco consistente [...]. Il timido processo di separazione della religione dalla politica e di laicizzazione delle istituzioni e delle élite dirigenti che si era registrato durante il periodo di decolonizzazione, si è del tutto estinto e non si intravedono segnali di una sua ripresa ed anzi certi ristretti spazi che erano rimasti marginalmente aperti sono stati cancellati. Certamente ai fini dell'equilibrio e della pace mondiale fa gioco il dualismo tra paesi islamici fondamentalisti e sostenitori del terrorismo e **paesi islamici cosiddetti moderati, ma questi ultimi sembrano sempre di più e sempre più rapidamente essere presi nelle spire dell'integralismo religioso**, come dimostrano le esperienze di **Egit-**

to, Arabia Saudita e Pakistan, paesi non più considerati funzionali ad una strategia di contenimento della deriva fondamentalista. L'esempio più eclatante e più vicino a noi è proprio la **Turchia**, dove le spinte islamizzatrici stanno progressivamente facendo arretrare l'esperienza del laicismo kemalista, bloccando le riforme modernizzatrici e rendendo quanto meno difficili le trattative per l'ingresso nell'UE. A questo proposito appaiono del tutto eloquenti i toni delle espressioni di apprezzamento delle varie prese di posizione sulle recenti vicende turche dei vari circoli musulmani sparsi per il mondo. **Anche nella versione moderata, il modello islamico di regime non può essere integrato nel sistema di valori occidentali.** Si pensi semplicemente al principio, primordiale per gli occidentali, della libertà religiosa, che è una delle fonti del costituzionalismo moderno. Nei paesi occidentali convivono in stato di assoluta libertà e parità innumerevoli confessioni religiose, compreso l'Islam. Nei paesi islamici anche moderatissimi non è ammessa la **libertà religiosa** e il **dissenso**, quando non conduce a pesanti sanzioni penali, implica **discriminazioni civili**. O si pensi alla **libertà sessuale**, che ormai in Occidente rientra nel capitolo fondamentale dei diritti umani. Nei paesi islamici l'omosessualità e l'adulterio, con significative differenze di genere, vengono puniti anche con la pena di morte [...]. Gli elementi che oppongono i paesi occidentali a quelli islamici non sono attinenti alla cultura, ai costumi, agli stili di vita e neanche alla religione di per sé, ma riguardano gli assetti fondamentali dell'organizzazione sociale, che è interamente informata dalla religione, più specificamente dalla **legge coranica (Shari'a)** [...]. Tutti i documenti dell'islamismo non solo non negano, ma affermano chiaramente che il cuore della fede islamica è la **Shari'a**, che, in quanto contenuta nel **Corano**, si identifica con la legge di Dio, ha una natura metafisica e rimane immutabile nel corso della storia. Essa detta norme sia morali che giuridiche e qualunque differenziazione tra i due tipi di regole non può essere accettata, perché **l'Islam è una fede onnicomprensiva che abbraccia tutto, diritto compreso.** Le leggi giuridiche, civili e penali, poggiano dunque sulla **Shari'a**, derivano da essa, e tali regole coprono tutte le forme dell'attività sociale, cioè tutte le diverse situazio-

ni e relazioni che hanno una qualche rilevanza giuridica in una moderna società. La **Shari'a** non riconosce la sua natura storica e contingente e pretende di potere regolamentare, senza sostanziali evoluzioni e con pochi adattamenti, i rapporti sociali che si sono sviluppati sotto la spinta della scienza e della tecnologia moderne. La specificità della cultura islamica consiste proprio in questo impasto di religione, morale e diritto ed è quindi ovvio che la messa da parte della **Shari'a** colpirebbe la religione islamica in uno dei suoi fondamenti, compromettendo gli effetti rassicuranti sui fedeli dell'Islam. Nel documento finale del **Simposio Mondiale Islamico sui diritti dell'uomo, svoltosi a Roma nel febbraio 2000** con 200 delegati di 43 paesi, a conferma di quanto detto, si leggono le seguenti affermazioni: «I Diritti dell'Uomo devono rispettare i credi e i valori religiosi dettati da Dio per mezzo degli insegnamenti dei suoi profeti e dei suoi messaggeri inviati sulla terra ... L'Islam è insieme una fede e una legge (**Shari'a**). È un sistema integrato e globale ... Dio è la fonte dei diritti dell'uomo». Qui non si tratta della libertà religiosa, che è la libertà di professare pubblicamente qualunque religione, di cambiare credo (diritto di apostasia) o di rifiutarli tutti, qui si rivendica la superiorità assoluta dell'Islam su ogni altra confessione religiosa e su qualsiasi altra fonte di potere civile. È arduo fare finta che non si tratti di schietto integralismo religioso. Non mancano nel mondo islamico tentativi di adeguare l'Islam alla cultura giuridica occidentale, soprattutto per quanto riguarda il rispetto dei diritti umani, ma i risultati rischiano di apparire patetici a causa della rinuncia a sciogliere il nodo strettissimo che lega religione e diritto. Il diritto significa il diritto della **Shari'a**. Di conseguenza, quando certi pensatori islamici affermano di non avere difficoltà ad accogliere il principio dell'eguaglianza di fronte alla legge, di fatto stanno affermando il principio dell'eguaglianza di fronte alla **Shari'a**, cioè di fronte a un testo religioso e non di fronte a un **corpus** di regole e principi democraticamente espressi (e quindi anche modificabili) da un popolo libero. In quanto rivelazione divina, il **Corano** si fonda sul principio dell'**inerranza**, vale a dire dell'impossibilità di errore, il suo contenuto deve essere accettato nella

sua interezza e non può essere oggetto di interpretazione. Finché non si rifiutano apertamente e chiaramente i principi della *Shari'a*, che derivano direttamente dal **Corano**, non c'è modo di evitare gravissime violazioni dei diritti umani, come [la schiavitù e le discriminazioni contro le donne e i non musulmani](#) [...] Gli Stati islamici hanno tutti una legislazione separata dalle norme coraniche, ma si pone la massima cura affinché nessuna legge contraddica la *Shari'a*. Emblematici sotto questo aspetto sono alcuni articoli della [costituzione iraniana](#):

Art. 4 – Tutte le leggi, i regolamenti civili, penali, finanziari, amministrativi, culturali, militari e politici, e ogni altra legge o regolamento, devono fondarsi sui principi islamici. Questo principio prevale in generale su tutti gli altri principi della costituzione, oltre che su ogni altra legge o regolamento. Ogni giudizio su questo punto spetta ai membri religiosi del Consiglio dei guardiani.

Art. 72 – L'Assemblea consultiva islamica non può approvare leggi contrarie ai fondamenti e ai giudizi della religione ufficiale del paese, o alla costituzione. È dovere del Consiglio dei guardiani accertare le violazioni in conformità all'articolo 96.

Art. 96 – La conformità della legislazione approvata dall'Assemblea consultiva islamica alle leggi dell'Islam è accertata dalla maggioranza del Consiglio dei guardiani; la conformità alla costituzione è accertata dalla maggioranza dei membri del Consiglio dei guardiani.

Osservando che i dodici componenti del [Consiglio dei guardiani](#) sono nominati per metà dalla Guida spirituale (**Khomeini** e i suoi successori) e per metà dal capo del potere giudiziario, che è a sua volta nominato dalla Guida, si può concludere che l'Iran è, senza ombra di dubbio, una dittatura clericale. La costituzione stabilisce, infatti, la supremazia delle istituzioni religiose su quelle politiche, a partire dal ruolo della Guida, che è posta al vertice della Repubblica, e del Consiglio dei guardiani. Si tratta di una questione di grado e di situazioni di fatto, non di sostanza e di diritto: i regimi islamici cosiddetti moderati si qualificano per tali sulla base del loro concreto modo di operare e non per essere democrazie reali, cioè protette da una costituzione che garantisca i diritti e che stabilisca

la divisione dei poteri. Bisogna riconoscerlo: il punto è la posizione assolutamente predominante della religione nello Stato e nelle istituzioni. La questione è quindi quella della laicità, che per gli occidentali è la condizione necessaria per la costruzione di un patto repubblicano tra individui giuridicamente uguali e che è invece assolutamente rifiutata e respinta da tutti i pensatori islamici, senza differenze tra estremisti e moderati. Per tutti la costituzione deriva dai principi fondamentali della fede, che sono la *Shari'a*. Non si può sensatamente mettere in dubbio che senza laicità, cioè senza il rispetto del principio dell'eguaglianza di fronte alla legge che non tenga conto delle differenze di sesso, religione, razza, etnia, lingua e via dicendo, non si può parlare né di democrazia né di costituzionalismo. Nel momento in cui avviene la separazione tra Stato e società civile, lo Stato non può più essere il rappresentante di una sola parte di quest'ultima, anche se nettamente



maggioritaria [...] Nel 1996 il Ministero della Sanità dell'Egitto, paese che si distingue per il suo moderatismo nel quadro

di quelli islamici, con un proprio decreto proibì la pratica dell'[infibulazione](#). Il decreto fu impugnato di fronte al Tribunale amministrativo da una personalità islamica di rilievo con l'argomentazione che esso dovesse essere considerato nullo sulla base dell'art. 2 della Costituzione, secondo il quale la *Shari'a* è «la fonte principale della legislazione». Il Tribunale accettò questa tesi e annullò il decreto, ma il Ministero della Sanità presentò appello alla Corte suprema amministrativa, che rovesciò la sentenza precedente. Tutto bene, si direbbe. Bisogna però andare ad esaminare il ragionamento svolto nelle motivazioni della sentenza. Innanzitutto la Corte suprema ha ritenuto che «chiunque crede nell'Islam e ritiene che il giudizio corretto sull'[infibulazione](#) sia dettato dal suo credo ha interesse ad agire in giudizio», ammettendo come valida la posizione di chi intravede in un provvedimento normativo una presunta violazione della *Shari'a*. In secondo luogo la Corte ha ritenuto che il legislatore ha il diritto di esercitare il suo potere discrezionale nel caso in cui

non si trovi una disposizione specifica della *Shari'a* relativa ad una specifica materia. Poiché fra gli interpreti della



[Shari'a](#) non c'è accordo sull'[infibulazione](#), non si può individuare una disposizione chiara in proposito e allora il legislatore ha la facoltà di interpretare i principi islamici secondo le condizioni sociali contemporanee. Solo il silenzio del **Corano** e della **Sunna** permette alla comunità dei credenti (*umma*) di colmare i vuoti normativi. Quindi, se la Corte suprema non avesse ravvisato questo disaccordo interpretativo circa quanto la *Shari'a* dispone sull'[infibulazione](#), un provvedimento legislativo emanato dal potere politico civile sarebbe stato senz'altro cancellato in nome di una norma religiosa. [Il mondo islamico appare nel suo complesso ad un livello pre-moderno dello sviluppo culturale, essendo ancora incapace di concepire la comunità civile e politica come fondata su principi e regole di natura laica e storica. Manca al mondo islamico quel tratto di cammino plurisecolare che l'Occidente ha percorso in questa direzione](#), manca la capacità di impostare un ragionamento politico affrancato dall'ipoteca religiosa, che non implica affatto la necessità di rifiutare l'Islam, ma impone di relativizzarlo come una delle componenti, per quanto notevole e significativa, del patto sociale. Allo stato attuale l'Islam non pare suscettibile di tale evoluzione. Esso non è in grado di accettare altre religioni e l'ateismo accanto a sé alla pari, né di porre l'individuo, e quindi l'eguaglianza, al centro dei valori su cui costruire la compagine sociale e le sue istituzioni («tutti gli uomini sono stati creati eguali» si legge nella [Dichiarazione di indipendenza](#) del 1776). In questa arretratezza gioca un ruolo relevantissimo il basso livello di sviluppo economico e sociale, che fa sì che la *Shari'a* venga vissuta spontaneamente dalle masse popolari come un insieme di criteri d'ordine, che garantiscono chiarezza e stabilità nella trama di rapporti economico-sociali ancora, appunto, largamente pre-moderni, in quanto caratterizzati da una logica di appartenenza personale piuttosto che di forme istituzionali. Queste ultime non riusciranno mai a incrinare il ruolo svolto dai sistemi neopatrimonialistici, fondati su tradizionali rapporti clientelari e imper-

niati su reti di dipendenza, eredità delle culture locali, che riuniscono famiglie, clan, tribù, villaggi ma anche gruppi di recente urbanizzazione, in strutture di potere tanto informali quanto socialmente pregnanti. L'analisi del **terrorismo islamico**, inteso come estremizzazione aberrante del credo religioso, conferma questa conclusione. L'Islam si pone *contro* i valori secolarizzati della civiltà occidentale, che vuole distruggere, imponendo dappertutto la *Shari'a* (l'Islam, insieme al Cristianesimo e contrariamente all'Ebraismo, contiene in sé un'intrinseca spinta al proselitismo e alla propagazione della fede). Parte dell'immigrazione musulmana in Europa si divide in mille rivoli e perde la propria identità islamica, ma parte, la più numerosa, si ritrova in una fitta rete di moschee e di associazioni, che garantiscono luoghi di culto, formazione culturale, assistenza sociale, educazione religiosa, creando così le condizioni per il controllo religioso e politico sugli immigrati [...]. Il fenomeno, anche quando si mantiene a debita distanza dalle suggestioni del fondamentalismo (e non avviene spesso), costituisce una forte resistenza e un problema per l'integrazione. I dirigenti di tale tessuto associativo non solo rivendicano piena visibilità, ma rifiutano sia

l'assimilazione sia l'emarginazione dalla scena pubblica e non fanno mistero della loro **volontà di islamizzare la società che li ospita e del loro rifiuto della cultura occidentale**. Le comunità islamiche, utilizzando strumentalmente e opportunisticamente le garanzie democratiche, si costituiscono come corpi separati sostanzialmente refrattari al dialogo interculturale. In queste condizioni, sia che si tratti di integrare i musulmani immigrati sia che si tratti di inglobare nell'UE paesi islamici o a forte componente islamica, il dialogo risulta molto difficile, specialmente se si considera il mondo islamico come una realtà unitaria ed omogenea. **L'Islam è invece e per fortuna molto variegato e articolato, anche più che nel passato. Costituisce un errore politico e concettuale rubricare sotto l'etichetta di "mondo islamico" paesi e realtà molto diversi tra loro.** Esistono gruppi che continuano la tradizione di un modernismo islamico, maturato durante la colonizzazione, che si spinge fino ad ipotizzare lo Stato laico. Esistono intellettuali musulmani che propugnano un **Islam liberale**. Esiste persino un **euroislam** che accetta senza riserve una cultura di riferimento come cultura della democrazia e dei diritti



umani tipica delle Costituzioni degli Stati europei. **Ma gli intellettuali che professano tali idee vivono in Occidente e non costituiscono un'organizzazione che possa esercitare una sensibile influenza nei paesi d'origine.** Non è però escluso che, malgrado i segnali non positivi registrati fino ad ora, tenendo conto di interessanti fermenti e delle nuove occasioni di informazione e di dibattito offerte da Internet e dalle televisioni satellitari, si inneschino, non solo a livello di influenti gruppi di tendenza ma anche a livello di leadership statali, dinamiche rivolte all'emancipazione della politica dalla religione e alla costruzione di una società pluralistica, in cui i diritti degli individui e dei gruppi di appartenenza siano garantiti da una costituzione laica e liberale, che stabilisca con chiarezza i poteri dello Stato e affidi la sovranità al popolo. Condizione imprescindibile affinché ciò possa avvenire è che si verifichi un forte sviluppo economico, che, pur salvaguardando la moralità dell'Islam e quindi senza imitare gli stili di vita occidentali, accresca significativamente il benessere delle popolazioni, anche se «l'esempio dei paesi in via di sviluppo dimostra come non esista nessuna connessione lineare tra modernizzazione capitalistica ed edificazione di uno stato di diritto democratico». La lezione storica di questo secondo dopoguerra dice che la pace è assicurata quando i paesi che vengono in contatto sono retti da una consolidata democrazia rispettosa dei diritti dell'opposizione politica e delle minoranze. Su questa premessa si possono sviluppare, come mostra in modo eclatante l'esperienza della UE, processi di cooperazione e di integrazione. La questione è quindi che i paesi musulmani sappiano darsi istituzioni politiche affidate alla libera dialettica democratica in un quadro di garanzie costituzionali. **Il terreno di confronto tra Islam e Occidente non è e non deve essere quello dei valori morali, della cultura, dei costumi.** Bisogna fermamente rifiutare la logica rovinosa dello scontro tra civiltà. Il campo di discussione è e deve essere squisitamente politico, cioè quello delle regole minime di coesistenza intersoggettiva, su cui ci vuole il massimo della chiarezza. Ciò comporta che non si può equiparare la concezione dei diritti individuali e sociale che l'Europa ha maturato nel corso dei secoli, conferendo ad ogni individuo il diritto di rielaborare le proprie appartenenze, con la concezione della prevalenza della comunità, specialmente quando questa impone differenze e discriminazioni. La concezione della democrazia occidentale si è sviluppata

sulla base dell'articolo 16 della **Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino** del 26 agosto 1789: «La società nella quale non vengano assicurate la garanzia dei diritti né la separazione dei poteri non ha Costituzione». È questo un modello di democrazia che impedisce l'instaurarsi della dittatura della maggioranza, che tutela le minoranze, che rifiuta qualunque idea di Stato etico: è una democrazia costituzionale, un connubio inestricabile di democrazia e di liberalismo. L'Islam non ha troppe difficoltà ad accettare la democrazia. Nella **repubblica iraniana** c'è il suffragio universale maschile e femminile, che però avalla la dittatura degli *ayatollah*. In **Afghanistan** e in **Iraq** libere elezioni hanno consegnato il potere a gruppi armati e a fazioni religiose. La democrazia come pura e semplice consultazione popolare può tranquillamente essere usata per consolidare l'omogeneità della comunità dei fedeli (*umma*). Ciò che non può essere accettato è il costituzionalismo liberale, cioè la garanzia dei diritti degli uomini (e delle donne) in quanto tali. La dissociazione di democrazia e liberalismo è stata teorizzata più di ottant'anni fa da **Carl Schmitt**, offrendo argomenti al **fascismo** e al **bolscevismo**. L'obiettivo polemico è l'individualismo egualitario. Esiste un profondo e insuperabile contrasto «tra la coscienza dell'individuo, tipica del liberalismo, e l'omogeneità democratica. In democrazia, esiste solo l'eguaglianza dei simili e la volontà di quelli che si possono contare in questo numero. L'eguaglianza di tutti gli uomini in quanto uomini non è democrazia, ma una certa forma di liberalismo». La discriminazione di una parte della popolazione o l'uso di metodi dittatoriali non inficiano una democrazia intesa come unità sostanziale della cerchia degli eguali, come appunto i credenti nell'Islam. La possibilità di dialogo con l'Islam si gioca tutta sull'accettazione dei diritti individuali opportunamente protetti dal potere statale [...].





I tre **abstracts** che riportiamo rinviano alla tradizione e alla cultura di un popolo che, come altri, e sotto alcuni riguardi più di altri, ha subito le più criminali persecuzioni nel corso della sua storia. Un popolo che continua a vedere minacciata la legittimità medesima della propria esistenza. L'attacco nazi-comunista e filoislamico al popolo ebraico è drammatica realtà dell'oggi, come drammatica realtà è il fiancheggiamento ideologico ad un simile attacco: con una disonestà intellettuale, etica e politica senza pari si cerca di invertire le parti: le vittime si dipingono come carnefici ed i carnefici come vittime. Il conflitto attuale a Gaza è solo l'ultimo pretesto per una campagna violenta di antisemitismo, che nella personale indegnità vede protagonisti non solo marginali gruppi politici e sindacali ma anche esponenti del mondo accademico, della cultura e del giornalismo (dal boicottaggio contro Israele alla passata edizione del Salone del Libro di Torino, a quello proposto da docenti di alcune Università italiane nei confronti della ricerca ebraica e dello Stato di Israele, alle trasmissioni televisive a senso unico pro-palestina, alle prese di posizione di taluni sindacati contro gli esercizi commerciali gestiti da ebrei). Inquietante, in ultimo, è la ripresa cattolica del tradizionale antisemitismo: significative, in questo senso, sono la riabilitazione della figura di Pio XII e il perdono dei seguaci di Lefebvre, nelle cui schiere si annoverano prelati nazisti che negano il fenomeno dell'olocausto. Papa Ratzinger forse più che scusarsi dovrebbe, con uno "scatto di dignità", "revocare" il "perdono".



Psicoanalisi e religione
a cura di **Alessandro Guidi**
"Fort-Da", 4
pp. 92, € 11,90

Il volume contiene scritti di **Wivie Benaim, Alessandro Guidi, Joseph Levi, Irene Notarbartolo Verona, Alessandro Russova, Francesco Stoppa, Antonio Suman**

Riportiamo, di seguito, passi del contributo di **Wivie Benaim, Due parole su Freud**, e di **Joseph Levi, L'esperienza del sacro**.

Wivie Benaim, Due parole su Freud

Mi pare difficile parlare di psicoanalisi e religione senza prima nominare il padre della psicoanalisi, **Sigmund Freud**, ebreo, circonciso e che pure ha fatto

parte, a Vienna, della **Gioventù Ebraica** del tipo "Alliat Hanoar". Nella sua famiglia di origine si osservava Pasqua e Kippur, ma poco più. Attraverso i suoi studi e le sue ricerche ha inventato una tecnica di rendere cosciente l'inconscio. Questa scoperta rivoluzionaria ha permesso all'umanità di curare le neurosi, e ha insegnato alle persone a conoscersi e perciò a vivere meglio, imparando ad amare e a lavorare. Tutto ciò lo ha portato a prendere le distanze dalla religione dei suoi antenati, anche se **per tutta la vita è rimasto ebreo, ma rigorosamente laico**. È significativo che Freud abbia iniziato i suoi studi in filosofia per poi, al terzo anno, passare a medicina che per lui rappresentava un aspetto della conquista di se stesso. La sua grande intuizione è stata la scoperta dell'inconscio che gli ha permesso di venire in contatto con le sue parti più profonde, infantili ma ricche di significati [...] Nello scritto **L'avvenire di un'illusione**, Freud dice: «Il motivo che la psicoanalisi adduce per il formarsi della religione è uno solo: il contributo infantile alla sua motivazione manifesta». L'Autore così spiega la sua affermazione: la madre diventa per il bambino il primo oggetto di amore e la prima difesa contro i pericoli del mondo esterno. Tale funzione protettiva con il tempo viene sostituita dal padre e così rimane per tutta l'infanzia. Il bambino ha verso di lui un sentimento ambivalente, lo teme però, allo stesso tempo, lo ammira. I segni di questa ambivalenza del rapporto paterno sono profondamente impressi in tutte le religioni, come viene precisato anche in **Totem e Tabù**. Questo tema del rapporto con la legge e con il padre accompagnerà Freud fino alla fine della sua vita. Basti pensare che ormai stanco, malato e in esilio a Londra, riformula il **mito di Edipo** attraverso la figura di **Mosè**. Freud riconosceva di avere **un debito verso l'essere ebreo, quello di appartenere ad una minoranza e per questo a qualcosa di più autonomo e capace di critica e di indipendenza di pensiero**, ma purtroppo anche abituato ad accettare il conflitto fra vecchio e nuovo [...] C'è da dire comunque che **l'isolamento del popolo ebraico, il rifiuto da parte degli altri di una loro integrazione ne fa l'oggetto di ogni possibile proiezione negativa**, basti pensare alla **shoa**; ma questo, nel contempo, ha fatto sì che esso abbia potuto sublimare l'angoscia e il dolore di questa condizione di disparità attraverso le creatività in ogni campo del sapere scientifico, culturale ed artistico. Vorrei aggiungere una riflessione personale. Credo che la **psicoanalisi** abbia punti di contatto simbolici con **l'ebraismo**. In entrambi c'è la

ricerca di qualcosa, di noi stessi e delle nostre parti più infantile e per questo più vitali e l'aspirazione ad una terra promessa. Nell'un caso e nell'altro si tratta di un cammino, di un viaggio da fare con qualcuno sia che questi sia dentro di noi sia che ritrovi fuori e cioè nel mondo. **Il concetto di Terra è fondamentale nell'ebraismo perché rappresenta la stabilità**, il poter mettere le radici e anche questo è qualcosa che ha a che fare metaforicamente con la terapia psicoanalitica: cercare di dare una stabilità interiore laddove ve ne sia necessità perché sono venute a mancare le basi interiori. Un altro punto di contatto è quello della **Torah**, della legge e dell'insegnamento che si può paragonare alla formazione analitica. In entrambe c'è una lunga continuità di rapporto fra allievo-discepolo e maestro, fatta di parole che da una parte ricordano la tradizione orale che deriva da Mosè e dall'altra la relazione madre-bambino [...]

Joseph Levi, L'esperienza del sacro

[...] **Mosè**, come **Abramo**, riuscì ad essere presente di fronte al **tremendum** senza essere divorato, ma anzi, dall'incontro col Sacro sviluppò la propria autonomia individuale e la propria missione. Invece **Elia** nella caverna e **Giona** nel ventre della balena corsero il rischio di essere divorati dal Sacro **tremendum**. Solo la profonda preghiera li salvò, offrendo loro lo spazio necessario per poter dialogare col Sacro mantenendo distinta la loro individualità. Elia poi, come narra il testo, ci riuscì solo parzialmente. Dopo aver compiuto solo una parte della sua missione ed essere riuscito ad uscire dalla caverna, salì al cielo, accompagnato, o forse divorato, dal fuoco divino. Anche i figli del sacerdote **Aaron**, ci racconta il testo del **Levitico**, furono divorati dal fuoco divino, al quale vollero avvicinarsi troppo, in un momento e con modalità inadatte. La tradizione sacerdotale-rabbinica ha stabilito che al sommo sacerdote fu concesso entrare una sola volta all'anno, nel giorno dell'espiazione, nel luogo più sacro e nascosto del tempio, aldilà dell'altare, dove egli, di fronte all'arca sacra, pronunciava il **Nome più sacro della divinità, cercando di stabilire la massima intimità con essa**, attraverso forti riti di espiazione, capaci di portare il perdono a sé, alla sua famiglia e alla sua stirpe, ed al **popolo d'Israele**. La paura di essere divorato dalla divinità, o il rischio di morire, fu così grande che quando il sommo sacerdote usciva intatto dal luogo sacro, festeggiava assieme a tutta la collettività il successo della



Barbara Signori

Sperare contro speranza

Saggio su Walter Benjamin
introduzione di Sergio Vitale

“Il diforàno”, 17
pp. 114, € 12,80

Dal volume di Barbara Signori riportiamo stralci del primo capitolo, *Lo scandalo*.

Il pensiero di Benjamin è pensiero che non condivide lo spazio del pensiero tradizionale; letteralmente *spostato*, esso abita metafisicamente i *castelli in aria* dell'esperienza; in esso si compie un passo al di là della metafisica tradizionale basata sulla *presenza-permanenza*, per osare una metafisica dell'*assenza-mancanza* che proceda proprio dalla distanza da quel luogo di quiete in cui il pensiero si è, con atteggiamento mitico, accasato. Proprio perché *mai a casa propria*, il pensiero di Benjamin promuove l'abbandono di una *intenzione* imperante. Il pensiero è pensiero *finalmente* libero per un sorriso, luogo in cui la libertà si esprime in maniera eccellente [...] Dalla «percezione distratta», che esperisce la identificazione di atteggiamento critico e piacere, così come è chiarito in *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, emerge il luogo del *riso* come spazio in cui lo “spettatore” della realtà esprime l'incontro *a-intenzionale* con la piccola verità a misura d'uomo [...] Insieme a Benjamin è, forse, Schlojmele, il protagonista del film di *Mihaileanu*, *Train de vie*, impegnato anch'egli nella distruzione dei residui mitologici dell'esperienza: «Ha lasciato fare, Dio li ha lasciati fare. Vedi, guarda, mi ha detto, guarda: tu sei già pazzo, come lavare gli occhi insudiciati, gli occhi che hanno visto troppo. Gli uccelli, che saltellavano, cantavano ... volati via, per sempre, rifiutando di tenerci compagnia a noi uomini ... Un giorno noi viaggeremo nello spazio al di là del cielo. Adesso lo so: lo spazio non è più nei nostri cuori e noi andremo a cercarlo altrove». Con queste parole dal significato nascosto culmina il tentativo di

Schlojmele, il pazzo del piccolo Shtetl ebraico di cui racconta il film, di comunicare con i suoi; la sua corsa affannata, inseguita dal ritmo incalzante del proprio respiro in sottofondo, non trova il ristoro della comprensione, piuttosto l'invito a farsi da parte: «traduco io» – dice infatti il rabbino che aveva già tradotto i segnali (i lamenti atterriti delle braccia invocanti il cielo) annunciati da Schlojmele al suo arrivo – «sono arrivati i nazisti». La corsa affannosa, il respiro irregolare, il volto segnato, da ogni gesto di Schlojmele trapela la *sete di verità* che ormai qui, come tante altre volte è stato, è, ad evidenziare il suo carattere storico-eventuale; ed ognuno degli uomini vestiti di nero di fronte a lui, con i riccioli sulle tempie e la barba lunga, ognuno di loro pronuncia un “ohi oh oh” in cui mimetizzarsi, per guardare di fronte e vedere nient'altro che una serie di sé all'infinito. L'annuncio della verità è così tremendo da togliere il fiato, e così per tutta la *storia* il ritmo del respiro affannato della corsa di Schlojmele accompagna in sottofondo gli accadimenti in cui la verità si compie nell'*ora*, fino a costituire esso stesso il congedo dal pubblico in platea. [...] «Spiccheremo il volo, il cielo si unirà alla terra e gli uccelli torneranno» spiega Schlojmele ai suoi compagni [...] **Freud** si è chiesto perché gli uomini debbano ammalarsi prima di poter accedere alla verità; Schlojmele è pazzo, ma solo per caso, «perché il posto del rabbino era già occupato», ed è solo e senza una donna e una famiglia perché il troppo amore l'avrebbe fatto morire: «sarei impazzito, no no no» dice Schlojmele rapito nell'immobilità dell'*adesso*; esistenza demoniaca che costringe Schlojmele, ed insieme a lui Benjamin, a condurre la propria esperienza a metà strada tra terra e cielo, sopra al tettuccio del treno. Ed è proprio da qui che sembra prendere il volo, dopo la falsa partenza in retromarcia del treno [...] la responsabilità del guardare avanti. La sosta che separa nettamente la spinta indietro del treno da quella in avanti – causata dalla lettura al *rovescio* del manuale-libro sul come guidare una locomotiva, nel quale tanta fiducia hanno riposto gli abitanti dello Shtetl, unico sostegno per affrontare la *distanza che li tiene lontani da Israele, la casa*, in mancanza di un vero macchinista di treni – è la forza emergente dalla traduzione all'*adesso* della tradizione, *adesso di una determinata conoscibilità*, unica forza concessa ora per far saltare il *continuum* della storia, tempo di arresto carico di tensioni, che di queste tensioni è espressione. Da



questa sosta emerge la speranza, infondata, di poter saltar fuori d'un balzo dalla legge del sempre uguale, dal corso stabilito dalla storia [...] *Adesso, forse, potrà arrivare in Israele, a casa*. Tanta è stata l'attenzione e tanta la pazienza dedicate al treno che non si sono lasciate scoraggiare dall'apparenza: «**Fummo infatti salvati in speranza: ma una speranza che si vede non è speranza: chi infatti spera ciò che vede?**» dice **Paolo** ai suoi discepoli [...] Si tratta di saper attendere il momento opportuno con la fiducia riposta nello *sperare contro speranza*, in cui è la fiducia stessa, carica d'attesa, a costituire il luogo ancora disabitato della possibile riuscita. Il rischio, anche nell'esperienza dell'attesa, che da un lato sostiene l'ansia dell'assenza, è che la fluidità mobile che la caratterizza si solidifichi in “tirare in lungo”. Vecchie e logore sono anche le parole della tradizione, parole che vengono restituite, per chi le sa ascoltare, all'*adesso della loro conoscibilità*, attraverso un lavoro che è attenzione nei confronti della percepibilità dell'aura, espressione della verità: un *venticello fresco* che porta con sé la possibilità di sciogliere il nome dal significato letterale in cui è stato costretto dalla malattia della tradizione, mantenendosi su di esso come su una pietra che nel momento stesso in cui è d'inciampo al *passare*, offre l'occasione per restituirlo, nell'*arresto*, alla libertà-possibile nell'*ora*: occasione per risvegliare nella tradizione la saggezza che sempre ha covato l'esperienza sulla base dell'ascolto dell'inudito, piuttosto che procedere lungo la strada già battuta della teoria [...] Nella frenata improvvisa del treno tutta la comunità del piccolo villaggio è come chiamata ad una scelta – essa vive l'esperienza del *vero stato d'emergenza* di cui parla **Benjamin** – e anche se poi tutto continuerà a scorrere lungo i binari che la separano da *Israele*, si tratta di accogliere l'invito a non dormire; «**bisogna stare attenti**» poiché «in ogni istante sonnacchia la possibilità di essere l'istante escatologico» [...] **Heidegger** diceva che tutto questo «non implica alcun atteggiamento di distacco o di fuga dal mondo, ma porta l'Esserci, affrancato da ogni illusione, nella decisione dell'“agire”»; in consonanza con quanto sostenuto da **Benjamin** a proposito dell'urgenza della creazione del *vero stato d'emergenza* che non implica la violenza di una rivoluzione esteriore, piuttosto la delicatezza ed il tatto di una coscienza risvegliata: «Dobbiamo partire immediatamente» – comunica il Rabbino alla comuni-



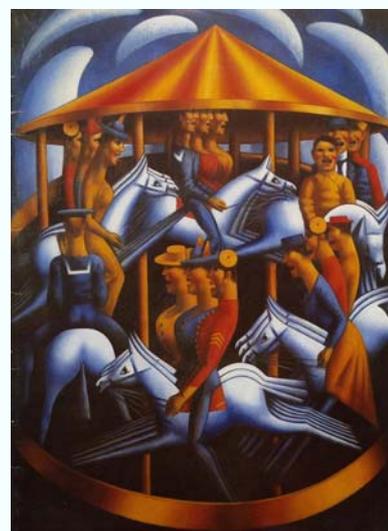


tà riunita –; «Cosa significa immediatamente Rabbino?». «Questa notte», risponde deciso. Emerge un lamento dallo sfondo: «No, non ancora, io non sono pronto!» [...] Chi ostenta sicurezza e chi come Schlojmele, dopo aver suggerito con un gesto del capo le parole di un «sì, sono pronto!» al macchinista del treno, fa un sorriso e balza in piedi in un attimo, pronto; nel suo *riso* è intervenuto un soffio a turbare l'immobilità dei significati in cui è stato rinchiuso fino a quel momento; nel suo *riso* egli è libero [...] Al tempo stesso è lo sguardo della memoria, fisso, rivolto sullo scrigno della verità, che porta Schlojmele ad indagare sul fondo delle parole della *Torah*, e improvvisamente a parlare: «Dio creò l'uomo a sua immagine; è bello, Schlojmele ha immagine di Dio, ma chi l'ha scritta questa frase nella Torah? L'ha scritta l'uomo, senza modestia, paragonandosi a Dio. Dio forse ha creato l'uomo, ma l'uomo, il figlio di Dio, ha creato Dio solo per inventare se stesso; l'uomo ha scritto la Bibbia per paura di essere dimenticato, infischiosene di Dio. Noi non amiamo e non preghiamo Dio, ma lo supplichiamo, lo supplichiamo perché ci aiuti a tirare avanti. Cosa ci importa di Dio per come è, ci preoccupiamo solo di noi stessi. Allora la questione non è sapere se Dio esiste, ma se noi esistiamo». Così la veggente pazzia di Schlojmele prende fiato e dopo un breve sorriso, dalle sue labbra interviene a risvegliare la verità custodita nella tradizione; ma bisogna essere vigili e saper riconoscere il richiamo della verità; il rischio è che le nostre orecchie, insieme al nostro cuore, siano troppo indurite: «Ci hai capito niente tu?» – si chiedono l'un l'altro i dotti della tradizione – «Sì, tutto: Dio non sa se l'uomo esiste!» [...] Per un attimo si trattiene negli occhi di Schlojmele lo sguardo fisso dell'*Angelus Novus*, immobile sulle cose del passato che appaiono innanzi ai suoi occhi come «una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine». Sono le cose del passato che lo hanno ri-guardato, avvolte dalle fiamme dei nazisti, sono i ricordi, le case, le foto di famiglia, la sinagoga con la stella di David: sono le semplici cose concrete. L'immagine frontale del primo piano del volto di Schlojmele esposto al vento sopra il treno fa cadere la prospettiva necessaria a capire se ciò a cui volge direttamente il suo sguardo spalancato sia il passato o il futuro, ed in quest'attimo di sospensione tremenda, la forza della citazione si offre in tutta la sua debole forza, quella che, pur nel-



lo stravolgimento del contesto, mantiene fisso il suo sguardo dedicato alla verità: «Ciò che è doloroso può pur essere vero». Per un attimo di volta in volta, lo sguardo di Schlojmele custodisce, all'improvviso, come improvvisamente sono le sue parole, che balzano fuori, inaspettate, dal silenzio per imporsi al rumore caotico dei suoi compagni, la chiave del mistero. Anch'egli, come Benjamin, condivide il caso del rimuginatore che è «quello di un uomo che possedendo già la soluzione del grande problema, l'ha poi dimenticata» e pensa e ripensa per non incorrere nella svalorizzazione del tempo dalla quale anche l'esistenza depressa contemporanea, oltre al pensiero mitico della Grecia arcaica, è minacciata: «Noi moriremo» dice a Schlojmele la bella Oister, giovane donna amata in segreto da Schlojmele che pazientemente ha dedicato il suo amore a colei che in quel momento sta amando un altro, situazione che il suo sguardo si presta amorevolmente a sostenere senza ritrarsi; «Noi moriremo Schlojmele, chi è questa donna?» (Oister, sorpresa dal fatto che anche gli spostati come Schlojmele possano amare, vuol conoscere il nome della donna da lui amata) ed egli risponde, adesso che è giunto il momento, adesso che è lei, la donna amata, a chiederlo: «Sei tu» approfittando della circostanza condivisa con Benjamin di essere anch'egli nato sotto «Saturno, il pianeta dalla rivoluzione lenta, l'astro dell'esitazione e del ritardo». Ma ormai è tardi, e sul tettuccio del treno scorrono le lacrime sul volto di colui che tanto ha amato, con l'inquadratura che ritorna in maniera ossessiva nel corso del film a non fermare la corsa del treno, ma ad imporre ugualmente un arresto, massima tensione tra il passato coagulato nelle lacrime di Schlojmele e il futuro da lui atteso. E questa è la situazione condivisa un poco da tutti gli abitanti dello Shtetl che coraggiosamente hanno seguito la via mostrata loro da un pazzo e che altrettanto pazzamente hanno sostato con lui sulla soglia del tempo-assenza, senza illusioni circa il futuro, ma sfidando pazientemente l'attesa di giorni interminabili. È nello sguardo dei compagni di viaggio di Schlojmele rivolto alla terra promessa che, alludendo alla fine, l'attesa si rivela come «l'interno foderato della noia, rivestito dei più smaglianti colori», così come Benjamin l'ha caratterizzata. La noia che vive la fine sino alla fine suprema, porta in dono nell'ora, per chi la sa cogliere, la possibilità di vederne i colori, il lato «oscuro» dell'esperienza, il suo rovescio: possibilità di salvezza per un'esperienza depressa, vissuta al ritmo

mono-ono dell'esperienza. Il tempo mostra, a chi esce fuori dalle regole stabilite del gioco, il suo rovescio: ad ogni sguardo il limite che gli corrisponde, la storia autentica, nell'ora, seppure un frammento, l'unica che conceda il restare fedeli al ricordo di una felicità trascorsa che esige di essere salvata, adesso. *Sperare contro speranza* non tematizzato, ma proprio in forza di questa debole forza vissuto forse più intimamente, orientato da un'esigenza che è propria di questa esistenza terrena, svincolata da ogni tipo di astrattezza che solo finge di riguardarci. «Il nostro kairos è sempre pronto», sembra ripetere adesso Schlojmele, i cui occhi sono carichi di quell'amore che continua ad aggirarsi intorno alla porta dell'amata, la verità, sospesi nel limite tremendo dell'attesa, in un'attenzione immobile che lo rende estraneo per i suoi stessi compagni: egli condivide raramente il loro spazio, piuttosto è quasi sempre, in ogni inquadratura che comprende in un colpo d'occhio la comunità riunita, di lato, solo, spostato. È la spazialità condivisa da Benjamin, spostato anch'egli, che abita nelle voliere sospese al gancio della felicità, nel carattere pieno dell'assenza, la quale non allude più semplicemente al vuoto paralizzante dell'esperienza, piuttosto al suo carattere eveniente, nelle quali è possibile soggiornare solo dopo un piccolo ma fondamentale spostamento: la radice che lega la conoscenza al mito del fondamento non esiste; essa è come risucchiata dal vortice d'aria della storia che le impone, in ogni quando e in ogni dove dell'esperienza concreta, l'incontro con la verità finita nelle mani dell'uomo. «Gli uccelli torneranno», come dice Schlojmele, e insegneranno all'uomo il tatto necessario per farsi portare dal vento [...]



NUMERI

Forniamo, di seguito, i dati relativi alle vendite, attraverso internet e per corrispondenza, nelle librerie e attraverso altre distribuzioni (mostre, fiere, presentazioni, punti vendita diversi dalle librerie).

[I 10 titoli più venduti dal 1. Gennaio al 31. Gennaio 2009](#)

1. **M. Stirner**, *La società degli straccioni*
2. **Tommaso d'Aquino**, *Contra Saracenos*
3. **Leo Zen**, *Il falso Jahvè*
4. **A. Schopenhauer**, *L'arte della musica*
5. **V. Majakovskij**, *La nuvola in calzon*
6. **M. Iofrida et alii (a cura di)**, *Canone Deleuze*
7. **C. Tamagnone**, *Atelismo filosofico nel mondo antico*
8. **F. Bazzani**, *Verità e potere*
9. **W. Catalano**, *Applausi per mano sola*
10. **P. Sassetti**, *La pedagogia perversa*

l'indicazione del numero delle copie di volta in volta disponibili.

Quello che non c'è oggi potrebbe esservi domani, ma quello che c'è oggi, se è di suo interesse, si affretti ad ordinarlo poiché domani potrebbe non esservi più!

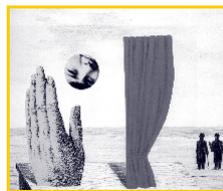
Può effettuare gli ordini ad una delle seguenti caselle di posta elettronica: editrice@clinamen.it ordini@clinamen.it

Le **SUPEROFFERTE -70%** prevedono un contributo fisso di € 3 (tre), per ordini inferiori a 15 €, a parziale copertura delle spese di imballo e spedizione.

Per ordini di almeno 15 € o superiori le spese di imballo e spedizione sono a totale carico della Editrice Clinamen.

Per i dettagli completi delle **SUPEROFFERTE -70%** e per le condizioni d'acquisto visiti il nostro sito www.clinamen.it

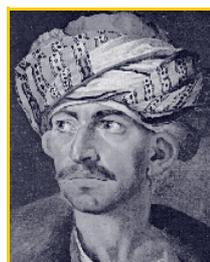
Vi troverà libri di sicuro interesse!



Walter Catalano

Applausi per mano sola

Dai sotterranei del Novecento
pp. 142; € 12,90



Tommaso d'Aquino

Contra Saracenos

Gli errori dell'Islam
a cura di Annamaria Bigio
pp. 52; € 9,90

SUPEROFFERTE -70%

Nel nostro sito www.clinamen.it proponiamo opere con lo **sconto del 70%** sul prezzo di copertina, indipendentemente dal loro anno di pubblicazione (dai libri di catalogo sino alle recentissime pubblicazioni e alle ultime novità). Si tratta, appunto, delle **SUPEROFFERTE -70%**

Le **SUPEROFFERTE -70%** sono libri nuovi, provenienti da rese delle librerie (copie di quei volumi che presentano alcuni segni di invecchiamento sulla copertina, ma perfettamente integri all'interno).

Le **SUPEROFFERTE -70%** sono pensate per i lettori interessati alle nostre proposte editoriali ma che desiderano mantenere i loro acquisti in un quadro contenuto di spesa e che considerano i libri stessi essenzialmente come strumento di lavoro, di studio e di approfondimento (studenti, studiosi, insegnanti etc.). E sono pensate anche per quei lettori che prima di procedere all'acquisto dell'opera "perfetta" desiderano farsi un'idea della stessa, al fine di valutare se effettivamente valga la pena di spendere di più.

Nel sito www.clinamen.it al link **SUPEROFFERTE -70%** potrà trovare l'elenco completo dei volumi, quotidianamente aggiornato, e con



La Biblioteca d'Astolfo

Una collana di volumi agili ed economici per conoscere e approfondire e per il piacere di leggere



Max Stirner

La società degli straccioni

Critica del Liberalismo, del Comunismo, dello Stato e di Dio
a cura di Fabio Bazzani
pp. 66; € 9,90



Luciano Rossi

Il Vento e la Legge

La breve luce dei giorni
pp. 88; € 10,90

